

Szociológiai Szemle 26(2): 90–117.

A „magyar” hegemonia és a cigány stigmatizáció

A cigány-magyar különbségtétel hatása a cigány közegek szerveződésére

Kovai Cecília

kovai@rkk.hu

Beérkezés: 2016.05.24.

Átdolgozott változat beérkezése: 2016.09.26

Elfogadás: 2016.10.04.

Összefoglaló: Tanulmányomban főként Északkelet-Magyarország falvaiban végzett terepmunkáimon keresztül vizsgálom a cigány-magyar különbségtétel lokális működés módjait, elnyomó mechanizmusait, gazdasági és strukturális meghatározottságait. A cigány-magyar különbségtételt hatalmi viszonyként értelmeztem, amelyben a „magyar” bír hegemon jelentéssel és domináns társadalmi pozícióval. Állításum szerint a cigány-magyar különbségtétel hatalmi viszonyának legfőbb mozgatórugója az asszimilációs kényszer, amely folyamatosan rögzíti a cigányság stigmatizált jelentéseit. Fő kérdésem, hogy az etnikai különbségtétel e meghatározottságai hogyan hatnak a „cigány” közegek belső szerveződésére, a cigányság identifikációs lehetőségeire, az esetlegesen kialakuló érdekérvényesítő tevékenységek mozgásterére. Tanulmányomban azt is vizsgálom, hogyan válik a rokonsági hálózat e „cigány” közegek fő szerveződési formájává, hangsúlyozva, hogy ez nem pusztán valamiféle „kulturális sajátosságként” értelmezhető, hanem a cigány-magyar különbségtétel lokális működésének velejárója.

Kulcsszavak: etnikai különbségtétel, stigmatizáció, asszimilációs kényszer, rokonsági hálózat

Bevezetés

Tanulmányomban főként Északkelet-Magyarország falvaiban végzett terepmunkáimon keresztül vizsgálom¹ a cigány-magyar különbségtétel lokális működés módjait, elnyomó mechanizmusait, gazdasági és strukturális meghatározottságait. A cigány-magyar különbségtételt hatalmi viszonyként értelmeztem, amelyben a „magyar” bír hegemon jelentéssel és domináns társadalmi pozícióval, amelyet elsősorban gazdasági erőfölénye és a többségi lét jelöletlenségének „kényelme”

¹ 2000-ben 3 hónapos kulturális antropológiai terepmunkát végeztem egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei falu cigánytelepén. A résztvevő megfigyelés módszerét követve egy cigánytelepi családnál éltem, az ő hétköznapjaikon keresztül ismerhettem meg ezeket a közegeket. 2000 után 14 évig folyamatosan visszajártam, követtem az ott történt változásokat, doktori disszertációm is főként e kutatás tapasztalataiból írtam. 2007-ben egy újabb kutatás keretében két hónapot töltöttem egy másik Borsod megyei falu cigánysorán, az iskola és a család viszonyát kutatva. Kapcsolatom az akkori házigazdámmal szintén máig tart. E kutatások során alapvetően a kulturális antropológia módszerével, résztvevő megfigyeléssel dolgoztam. A fentiek mellett számos cigány tematikájú kutatásban (oktatás, migráció, roma önszerveződés, a gyermekvállalás kérdése) vettem részt a régióban, több mint 50 interjút készítettem falvakban, kisvárosokban tanító tanárokkal, polgármesterekkel vagy különösebb pozíciót nem betöltő, helyben élő emberekkel.

tart fenn.² A cigány-magyar különbségtétel pontosabb megértéséhez analógiaként a posztkolonializmus és az afroamerikai kisebbségi helyzetet feldolgozó irodalmat használok, a hasonlóságok mellett a különbségeket is hangsúlyozva. Állításum szerint a cigány-magyar különbségtétel hatalmi viszonyának legfőbb mozgatórugója az asszimilációs kényszer, amely folyamatosan rögzíti a cigányság stigmatizált jelentéseit – tanulmányomban e stigmatizáció miértjeit és működési módjait vizsgálom. Fő kérdésem, hogy az etnikai különbségtétel e meghatározottságai hogyan hatnak a „cigány” közegek belső szerveződésére, a cigányság identifikációs lehetőségeire, az esetlegesen kialakuló érdekérvényesítő tevékenységek mozgásterére. Tanulmányomban azt is vizsgálom, hogyan válik a rokonsági hálózat e „cigány” közegek fő szerveződési formájává, hangsúlyozva, hogy ez nem pusztán valamiféle „kulturális sajátosságként” értelmezhető, hanem a cigány-magyar különbségtétel lokális működésének velejárója. A fentiekkel összefüggésben arra is rákérdezek, hogy a „cigányság” stigmatizált jelentése hogyan kényszeríti ki e stigmatizált közösségek folyamatos fragmentálódását, esetünkben többnyire a rokonsági hálózatokon keresztül. Tanulmányomban hangsúlyozom, hogy a stigmatizáció és a fragmentáció összefüggése nem cigányspecifikus jelenség, ugyanakkor úgy tűnik, e kettő együtt járásának következményei lehetnek a stigmatizált közösségek érdekvédelmi lehetőségeire.

Egy paradigmikus hely és a szélesebb strukturális kontextus

Észak-Magyarország falvai, kisvárosai, ahol terepkutatásaimat végeztem, különös jelentőséggel bírnak a cigány tematika szempontjából. Egyfelől itt sűrűsödnek össze mindazok a problémák, feszültségek, amelyek e témához kapcsolódnak: szegénység, több évtizedes munkanélküliség, demográfiai változások, a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus és kizáró viszonyai, valamint a szélsőjobboldali politikai erők előretörése. Másfelől ezeken a társadalmi szintereken kitermelődött jelentések komoly erővel befolyásolják a cigány tematika alakulását a közbeszédben: a többség percepciójában a cigányság összekapcsolódik a térvesztéssel, a biztonságérzet hiányával; a „cigány” mint a segélyezés és az informális gazdaság „legfőbb problémája” jelenik meg; valamint általánosságban jellemző az a tendencia, hogy a társadalmi problémák, a közéletet izgató kérdések a cigány tematika által beszélődnek el. E régió falvai tehát a cigány tematika fontos szimbolikus helyei, legalábbis azzá váltak mind a közbeszéd, mind pedig a kutatók fokozott érdeklődése nyomán. Több könyv és doktori értekezés foglalkozik a régió helyzetével, és mivel többnyire a cigány problematikával összefüggésben teszik ezt, e két jelenség átfedésbe került egymással (Durst 2004; Virág 2011; Ladányi 2004, Kóczé 2010).

² Az általam vizsgált falvak jellemezően olyan szinterek, ahol ugyan a „magyar” pozíció diszkurzív és gazdasági hegemoniája – habár a strukturális átalakulások következtében (demográfiai átalakulások, szelektív mobilitás, iskolai „spontán szegregáció”) – számos ponton megkérdőjeleződik, még mindig meghatározó a cigány-magyar különbségtétel működésében.

A régió helyzete azonban más szempontból is paradigmaticusnak tűnik. Itt érzékelhetőek talán legélesebben a rendszerváltással kiéleződő társadalmi feszültségek. 1990 után a foglalkoztatás majdnem 30%-kal esett vissza, az azt követő években pedig a munkanélküliség az ország többi régiójával ellentétben stagnált. A fenti folyamatok különösen érzékenyen érintették a roma népességet, hiszen a „létező szocializmus” rendszerében ők alkották a képzetlen vagy alacsony képzettségű munkaerő tömegeit, akikre a legkevésbé volt szükség a munkaerőpiac új körülményei között (Kertesi 2005). Ekképpen az etnikai és osztálypozíció összefonódása tovább erősödött, méghozzá úgy, hogy a legkevésbé intézményes erőforrással bíró alacsony, strukturálisan leginkább sérülékeny státusz a cigánysághoz, a magasabb státuszú alsóközép-középosztálybeli helyzet pedig a magyarsághoz társul (Stewart 2001; Ladányi 2005; Virág 2011). A rendszerváltás strukturális sokkja megrázta a régiót, a terjedő szegénység és munkanélküliség mellett az általános létbizonytalanság új dimenziókat nyitott a cigány-magyar különbségtétel kizáró mechanizmusai számára, amelyek, mint látni fogjuk, kapcsolódnak az etnikai és osztálypozíció összefonódásához. A demokratikus fordulat után, az államszocialista asszimilációs politika eltűnésével hiába jelenhetett meg immár a cigányság saját érdekekkel, jogokkal bíró és sérelmeket elszenvedő csoportként, a demokratikus fordulattal együtt érkező gazdasági váltás olyan körülményeket teremtett, amelyekben az erőforrások krónikus hiánya csupán fokozta a kiszolgáltatottságot (Kóczé 2011; Trehan és Sigona 2009; Trehan 2009; Marusák és Singer 2009; Veermesch 2005; Bárány 1998). Tanulmányomban éppen azt vizsgálom, hogy az asszimilációs kényszer, amely a cigány-magyar különbségtétel hatalmi mechanizmusainak fő jellemzőjének tűnik, hogyan marad fenn és kap új muníciót a fenti gazdasági változások következtében.

Az új politikai diskurzus nem pusztán önmagával állt ellentmondásban, hanem éles törésként jelent meg az államszocializmus ideje alatt működtetett stratégiákhoz képest is (Guy 2001). Az államszocialista rendszer erőteljes asszimilációs politikát folytatott, amelyben „cigány” érdekképviselőt nem kaphatott szerepet, hiszen a rendszer a cigányságot pusztán szociális hátrányként definiálta, amely hátrány felszámolásával a cigányság maga is eltűnik a társadalmi szereplők közül. A Kádár-éra legfőbb ígérete a cigányság teljes eltűnése, osztársadalmi jólétben való feloldódása volt. Az államszocializmus politikája a bér munka színterét tette az asszimiláció kitüntetett helyévé, ahol a „cigánynak” mint társadalmi különbségnek fel kellett szívódnia. Szinte az összes interjúalany, beszélgetőpartner, aki dolgozó éveinek zömét a rendszerváltás előtt élte meg, arról számolt be, hogy a munkahelyek valóban képesek voltak biztosítani egy olyan közeget, ahol a cigány-magyar különbségtétel irrelevánssá válhatott. A bér munka színtere közös tapasztalatok felhalmozódását tette lehetővé; még akkor is így történt ez, ha a cigány-magyar különbségtétel sokszor a munkahelyek hierarchikus viszonyaiba transzformálódott, vagyis főnök-beosztott, alacsony-magasabb státuszú dolgo-

zók viszonyaként működött tovább (vö. Havas 1982). Ennek ellenére a bér munka világa magában hordozta és olykor be is teljesíthette a különbségek eltűnésének ígéretét (vö. Kovai 2008).

A munkahelyek megszűnésével tehát a megélhetés lehetőségei úgy szűkültek be, hogy közben egy nagy volumenű társadalmi ígéret is összeomlott, amelynek romjai között az immár évtizedek óta működő életstratégiák válhattak üresjáratokká. Ezért aztán a piacgazdasági fordulat a bér munka színterének felszámolásával gyengítette az államszocializmus viszonylagos létbiztonságában felhalmozódott erőforrásokat. Ezek hiányát pedig nem tudta pótolni a cigányságot tágabb értelemben vett politikai szereplővé emelő kisebbség jogi diskurzus, nem pusztán azért, mert a drámai mértékben növekvő szociális létbizonytalanság igencsak megnehezítette bármiféle etnikai önszerveződés kialakulását, hanem azért is, mert az ehhez szükséges tapasztalatok sem voltak meg, hiszen az államszocializmus évtizedeiben éppen az asszimilációs stratégia tűnt „kifizetődőnek”. A többségi lakosságot is érintő általános létbizonytalanság közepette pedig a „cigány” – többek között rögzült osztálypozíciójának következtében – új, fenyegető jelentéseket vett magára, mivel éppen e létbizonytalanság megtestesítője lett (Efremova 2012; Trehan 2009; Guy 2001; Feischmidt és Szombati 2010; Szalai 2005).

Kutatásaim helyszínén szintén a stabil bér munka számított sokáig, talán mind a mai napig, a megélhetés leginkább vágyott forrásának: sokan igyekeznek elhelyezkedni a közeli városok nagyobb, főként állami cégeinél. A vágy tárgyát a kiszámítható jövedelemmel együtt még mindig a stabil bér munka színterének fenti ígéretei jelentik. Mára azonban igen csekély az esély egy bejelentett, többé-kevésbé biztosnak tűnő, akár legalacsonyabb státuszú állás megszerzésére is. A stabil bér munkaviszony folyamatos fenyegetettsége és átalakulása azokat a jelentéseket és kapcsolatokat is átformálta, amelyeket ez a viszony adott esetben felkínált: így a cigányság-magyar különbség eltűnésének lehetőségét, vagy éppen annak átlényegülését a munkahelyi hierarchia rendszerébe. A fenti változások tehát alapjaiban érintették a cigány-magyar különbségtétel működését, amelynek fő jellemzője az általam vizsgált közegekben mégis az asszimilációs nyomás igen ellentmondásos kényszere maradt.

Az asszimilációs kényszer: a „magyar” hegemonia lokális működése

Habár az asszimilációs nyomás az államszocializmusban volt a hivatalos cigány-politika alapja, mégis azt láthatjuk, hogy az ezredforduló éveiben is erőteljesen meghatározza a cigány-magyar különbségtétel működését, később pedig szintén alapvető referencia maradt e viszonyt illetően. Ez az asszimilációs „politika” a „cigányságot” meghaladandó, legyőzendő társadalmi entitásként tételezi, ily módon rögzítve annak stigmatizáló jelentéseit: a „civilizálatlanságot”, a „piszkosságot”, a

„fejletlenséget”, az „alsóbbrendűséget”, s végül, de nem utolsósorban a „szegénységet”. Az asszimilációs nyomás, mint hatalmi mechanizmus nem pusztán azzal az ígérettel tartja fenn magát, hogy a cigányság elhagyható, hanem az arra irányuló törekvéseket szinte kötelezővé teszi, a stigmatizált jelentések rögzítésével pedig a cigányság – mint tágabb értelemben vett politikai szereplő – nyilvános megjelenését ellehetetleníti. Az asszimilációs nyomás alatt minden olyan viselkedési forma, szokás, tapasztalat, tevékenység (munka vagy szórakozás), mely a cigánysághoz kötődik, stigmatizált lesz, szégyenteljes, és nyilvánosan nehezen megjeleníthető. Az államszocializmus az asszimilációt ösztönző diskurzus ígéreteit, melyek szerint a „cigányság” ledolgozható hátrány, a teljes foglalkoztatottság révén némileg tartani tudta, ám a rendszerváltás után a munkahelyek tömeges megszűnésével már csak kevés realitása maradt egy a „cigányságot” minden erővel maga mögött hagyni akaró életpálya sikerességének. Habár 1990 után a cigányság tágabb értelemben vett politikai érdekképviselete a demokratikus fordulat következtében hivatalosan már nem állt tiltás alatt, ám a piacgazdasági váltás aláásta e lehetőség gazdasági alapjait, a „cigányság” vállalhatatlanságának, azonosulhatatlanságának „ténye” pedig ma is olyan mély evidenciaként irányítja a cigány-magyar különbségtétel mindennapjait, hogy működésének mechanizmusait és tartósságának okait mindenképp érdemes vizsgálat tárgyává tenni.

Az asszimilációs nyomás makacs fennmaradásának feltételeit éppen az osztályalapú és etnikai különbségtétel egymást erősítő működésében találhatjuk meg. A cigány pozícióhoz társuló alacsony társadalmi státusz (mélyszegénység) és az azzal járó stigmatizált jelentések a gazdasági átalakulások következtében még erőteljesebben rögzültek: a „cigányság” sok esetben az alapvető létbizonytalanságot testesíti meg a „magyar” pozícióban élők számára. Ekképpen a „cigánysághoz” társuló gazdasági és osztálypozíció erősíti, és újabb jelentésekkel bővíti a stigmatizációt, e pozíció „vállalhatatlansága”, sőt „veszélyessége” újra aktualizálja az asszimilációs nyomás „szükségességét”, azaz a „cigányság” „eltüntetésére”, elfeledésére való törekvéseket.

Az általam vizsgált, főként falusi közegekben a „cigány” olyan társadalmi jelentés, amely kényszerítő erővel bír, alapvetően meghatározza a cigánynak tartott emberek mozgásterét, lehetőségeit, felvázol, irányít és eldönt életpályákat, felosztja a falu tereit, az értékesség vagy az értéktelenség jelentéseivel tölt fel tevékenységeket, intézményeket, és nem utolsósorban kötődéseket. Az etnikai és az osztálypozíció összefonódása eseteinkben kézzelfogható: ha valakiről ezekben a közegekben csak annyit „tudunk meg”, hogy „cigány”, azzal nagy valószínűség szerint az is kiderül, hogy hol lakik, mi a munkája, mi a végzettsége, melyik iskolába jár, honnan választott párt magának, magyarán szólva „cigánysága” élete majd minden aspektusára kiterjeszti hatását. Hamar megtaláljuk a „cigányt” a hierarchizált viszonyok alsó régióiban, a faluszéli szegényes cigánytelepeken, a helyi szegregált iskolában, az alacsony presztízsű munkák végzői között, és általá-

ban a falusi élet perifériáján mind térben, mind társadalmi státuszt tekintve (vö. Durst 2006, 2010, 2014; Szabó A. 2010; Virág 2010). A cigány-magyar különbségtétel e közegekben azonban nem pusztán a pozíciókat jelöli ki, hanem a viszonyokat is szabályozza, szinte nem léteznek „vegyes” házasságok, de még a „vegyes” barátságok is igen ritkák és időlegesek. Ekképpen az asszimilációs nyomás elvárása, mely szerint a cigány pozícióban élők hagyják maguk mögött cigányságukat, teljesíthetetlennek tűnik, hiszen a helyi viszonyok rögzítik a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus relációját.

Míg azonban a cigánysághoz az alacsony státusz társul, addig a „magyarhoz” sajátos magától értetődéssel a magasabb pozíciók kapcsolódnak. „Ő” az, aki munkába hív, akinek van földje, vállalkozása, hatalmában áll kiválasztani azt a „cigányt”, akit ő „dolgosnak” ítél. Cigány perspektívából „ő” ül a hivatalokban az íróasztal mögött, az iskolában a katedránál, ő a főnök a városi munkahelyeken, a boltos, aki hitelt adhat, a pap a templomban, és ő lakja a falut, terebélyes házaival, díszes kerítéseivel mutatja hatalmát. A magyarnak mindig „van”, javainak sokasága beláthatatlan, hiszen beláthatatlan az a társadalmi távolság, ahonnan a „cigány” szemléli őt. Ez a cigány tekintet mindig azt fürkészi, vajon mi tetszik a „magyarnak” és mi nem, mintha egyes-egyedül ő lenne felruházva azzal a hatalommal, hogy eldöntse, mit hogyan kell csinálni, ő képviseli a „normát”, ő tudja, mi a „szép” és mi a „helyénvaló”.

Fontos azonban megjegyezni, hogy én magam és más szerzők is írtak azokról az elmúlt évtizedben zajló folyamatokról, amelyek erőteljesen megkérdőjelezték e hierarchikus és bejáratott viszonyok evidenciáját. Durst Judit több tanulmányában leírja, hogy egy halmozottan hátrányos helyzetű borsodi településen a települészámolási program következtében drámai mértékben gyorsult fel a szelektív mobilitás, azaz a magasabb státuszokat betöltő „magyar”, „aki” állandó vonatkoztatási pontként és erőforrásként szolgált a helyi cigányság számára, gyakorlatilag eltűnt a faluból. Virág Tünde „gettósodó” térségekről ír, ahol a magyar hegemon pozíciója, hiánya okán szintén nem jelent többé jelentős mértékű gazdasági és identifikációs kapaszkodót. Én magam főként olyan falvakban dolgozom, ahol a gazdasági erőforrások még lehetővé teszik a magyarsághoz kapcsolódó magasabb státuszok létezését, ugyanakkor a strukturális változások ezeket a falvakat sem kímélték, jelentős hatással vannak a cigány-magyar különbségtétel alakulására.

A disszertációm terepül is szolgáló faluban³ szintén lejátszódtak hasonló folyamatok, amelyek kimozdították a cigányságot fent leírt, normatívnak tekinthető periférikus pozíciójából. A helyi iskolát elhagyták a magasabb státuszú, jellemzően „magyar” családok gyermekei, így az intézményen belüli periférikus pozíció

3 A Borsod megyei Gómbaljának nevezett településen körülbelül 1800-an élnek, a cigányság aránya 15–20% körül mozog. A helyi cigány lakosság társadalmi pozícióját tekintve igen homogén, a döntő többség maximum általános iskolai végzettséggel rendelkezik, két helyi építőipari vállalkozótól eltekintve zömmel alkalmi segédmunkákból, közmunkából, gyűjtögető tevékenységekből tartja fenn magát, 90%-ban a létminimum alatti színvonalon.

nem tartható többé, hiszen a cigányság került döntő számszerű többségbe (vö. Oblath 2010). Egy telepfelezéskor program következtében egyre több család lakik telep helyett a faluban, ami szintén kikezdte a periférikus pozíciót. Megalakult a helyi roma egyesület, amely – dacolva az asszimilációs nyomás kényszereivel – a „cigányt” saját érdekekkel rendelkező, a falu nyilvánosságában helyet kérő csoportként jeleníti meg (vö. Kovai 2010; Horváth 2010).

Az e változásokból fakadó feszültségek azonban mindig a fentebb ismertetett asszimilációs kényszert normaként működtető magyar hegemonia sérüléseként értelmeződnek. A többségi hegemoniát őrző asszimilációs kényszer a „cigányt” nem pusztán mint etnikai kisebbséget igyekszik a periférián tartani, hanem azal együtt a cigány stigmatizáló jelentéséhez és pozíciójához tartozó szegénységet, fenyegető létbizonytalanságot is (vö. Feischmidt és Szombati 2012; Effremova 2013). Így aztán az asszimilációs kényszer működésének megértése alapvető feladatunk, hiszen a változások mindig hozzá képest nyernek értelmet.

Cigány perspektívából az asszimilációs kényszer a cigánysághoz társított szokásokkal, viselkedési formákkal kapcsolatos folyamatos szégyenérzetet jelenti, azok állandó elrejtését, vagy éppen provokatív „vállalását” a nyilvános terekben. Ezzel egy időben az asszimilációs nyomás a magyarsághoz társított „normák” kényszerű elsajátítását követeli. Cigánytelepi barátaimmal a faluban sétálva általában két reakció volt jellemző. Az egyik, hogy barátaim a „magyar” házak kerítésein kívülről lesik el a „magyar” „lakberendezési” norma szabályait, hogy aztán az ott látottak alapján igyekezzenek otthonaikat átalakítani. A másik: barátaim folyamatos élcelődése a „magyar” szokásokon, a magas és zárt kerítéseken, a tárgyak számukra rigid és túlszabályozott elrendezésén. E két reakció egymás kiegészítéseként értelmezhető, hiszen mindkettő a magyarsághoz társított hegemonia elismerését jelenti. A „magyar” vélemény még abban az esetben is a referenciaként szolgáló norma megfogalmazása, ha már egyre kevesebb intézmény biztosítja hatalmát. Ha egy „cigánynak” a „magyar asszony” azt mondta, szépen járhatja a gyereket vagy tiszta a háza, ezt a dicséretet az illető akár évekig ismételte, mint anyai és háziasszonyi erényeinek megfellebbezhetetlen bizonyítékát. „A magyar asszony/ember is megmondta...” kezdetű érveléseknek se szeri, se száma nem volt, mikor valaki igazolni akarta magát valamely kérdésben. A „magyar” tehát mindenhol ott van, nem pusztán mint többség a faluban, hanem mint ítélkező tekintet a cigánytelepen, sőt a fejekben, mint aki folyamatos önfegyelmzésre, öncenzúrára kész. Az általam vizsgált közegekben ugyanakkor a cigánysággal szemben támasztott elvárás, amely szerint hagyja maga mögött származását, nem könnyen teljesíthető, nem pusztán azért, mert e falvak átlátható viszonyai között a cigány származás számotartása evidencia, hanem mert az ehhez szükséges gazdasági erőforrások sem állnak rendelkezésre.

A „jelentős másik” és a „nem létezés” elvárása

Ha pontosabban meg szeretnénk érteni a cigány-magyar különbségtétel működését, érdemes kitekinteni más, olyan diskurzusokra, amelyek hasonló kisebbségi tapasztalatokat dolgoznak fel. A cigány-magyar különbségtétel fent leírt működése nem az általam kutatott közegek specialitása. Hasonló helyzetet találhatunk, mint amelyet Du Bois afroamerikai értelmiségi majd száz évvel ezelőtt fogalmazott meg a fekete kisebbséggel kapcsolatban, vagyis hogy feketének lenni az örök szétszakadás állapota, hiszen a feketék magukba építik a fehér többség ítéleteit, a bennük lakó „fehér” folyamatosan ítél és legyőzésre vár. A „magyar” hasonlóképpen egyfajta „felettes-énként” működő norma szerepét láthatja el ezekben a közegekben (Du Bois 1961: 10–26).

A másik diskurzus, amely hasznunkra válhat, a kolonizáció tapasztalatát beszéli el. Homi K. Bhabha *The Location of Culture* című művében hasonló jelenségről ír a „fehérséget” privilegizáló kolonizáló rezsím működését ismertetve. Ahogy írja, a kolonizált szubjektum sorozatosan arra kényszerül, hogy mímelje, megközelítse, megpróbálja megvalósítani a hegemon ideált: a „fehérséget”, elsajátítsa mindazokat a viselkedésmódokat, izlésvilágot, attitűdöket, amelyek a „fehérséghez” társulnak, hiszen csak így kerülhet előnyös társadalmi pozícióba. Mindeközben azonban a rezsím a „fehérséget” „veleszületettnek” – éppen ezért elsajátíthatatlannak – tételezi, ezzel együtt a feketeséget is meghaladhatatlannak állítja be. A kolonizált szubjektum tehát sziszifuszi helyzetbe kerül, hiszen elérhetetlen célt tűztek ki feladatául. A feketeséggel kényszerül azonosulni, miközben a fehérségre kell vágyania, így a feketeség vágyhatatlan, teljességgel soha be nem lakható „terület” lesz (Bhabha 1994: 120–131).

Peggy McIntosh a „fehérség” globális társadalmi hegemoniája kapcsán más, számukra is fontos elnyomó mechanizmusokat ismertet. Mint írja, a fehérséghez előnyös társadalmi pozíció társul, de az előnyök úgy tartják fenn magukat, hogy reflektálatlanok, képletesebben szólva „láthatatlanok” maradnak, a megkérdőjelezhetetlen természetesség erejével védve a „fehérség” privilégiumát (McIntosh 1990: 31–35). A „magyarság” társadalmi, gazdasági és politikai dominanciája szintén úgy őrizhető meg, hogy hegemoniája magától értetődőségében láthatatlan és elbeszélhetetlen marad. Az általam kutatott közegekben éppen az jelenti a feszültségforrást, ha e hegemonia láthatatlansága és magától értetődősége a fent említett strukturális és demográfiai változások nyomán megkérdőjeleződik, a cigányság periférikus pozíciója és a magyarság jelöletlensége többé nem tartható.

Ha a magyar fentiekhez hasonló domináns, normát képviselő szerepére tekintünk, akkor égbekiáltó különbséget látunk a „másik, ún. cigány oldalról” nézve. A cigányra nehezedő elvárás „magyar” perspektívából az, hogy a „cigány” kvázi ne létezzen. Amikor a „magyarok” a falujukról, mint bármilyen értelemben vett közösről, „mi”-ről beszélnek, abból a cigány automatikusan kimarad. Ha az ösz-

szefogás hiányáról, a közösségi élet beszűküléséről panaszkodnak, vagy éppen közös ügyeik fellendítésén tanakodnak, fel sem merül, hogy ebbe az ösztársadalmi „mi”-be a cigány is beletartozna. A cigány legfeljebb mint zavaró tényező kerül szóba, aki jelenlétével rontja a falusi turizmus esélyeit, vagy viselkedésével, szokásaival zavarja a hétköznapokat. Igen gyakori jelenség, hogy a helyi iskola, amelybe 70%-ban roma tanulók járnak, promóciós kisfilmjében szinte kizárólag nem roma diákokat szerepeltet, így óvva meg az intézményt a középosztály egzisztenciális pánikreakciójától, vagyis az iskola elhagyásától. A cigány tehát egyfelől irreleváns a falu életére nézve, másfelől viszont nagyon is jelentős szereplő, mivel a megjelenése mindig zavart kelt.

A falvak „magyarjaival” készített interjúkban, beszélgetésekben egy másik sajátos dinamika is felfedezhető. Ha a cigánysággal kapcsolatos problémáikról beszélnek, lopásokról, „munkakerülésről”, a falusi rend betartásának hiányáról, akkor a cigány mint kollektív szereplő jelenik meg. Azonban minél tovább haladunk a beszélgetésben, előjönnek a megkülönböztetések, hogy „tulajdonképpen csak pár problémás család van”, és ezekkel vagy azokkal a cigányokkal „nincs semmi probléma”. A „nem problémás” család valójában azt jelenti, hogy olyanok, mint a „magyarok”, tehát a „rendes cigány” az, akinek a viselkedéséből észre sem venni, hogy cigány. Bhabha kolonizált feketéihez hasonlóan a „cigányságot” ez a társadalmi működés lehetetlen feladat elé állítja, hiszen a „rendes cigányok” „rendessége” abban áll, hogy cigányságuk összes jelölőjét levették magukról. Ugyanakkor a fentiek értelmében mindig cigányok maradnak, hiszen a kollektív ítéletek nem válogatnak, őket is ugyanúgy sújtják.

Nem kívánom azt állítani, hogy a személyes tapasztalatok egyáltalán nem adnak muníciót az általános szintű negatív vélekedésekhez, ám úgy tűnik, a tapasztalatok között erős szelekciós mechanizmus működik. Ebből arra következtethetünk, hogy a „cigány”, mint társadalmi jelentés olyan tartalmakat hordoz, amelyekkel szemben az ellentétes, az előzetes képbe nem illeszkedő személyes tapasztalatoknak csak kevés ereje lehet. Ezt a diszkurzív működési módot a strukturális tényezők csak erősítik, hiszen azok egyre inkább kedveznek a külön „magyar” és külön „cigány” tapasztalatok felhalmozódásának, tehát elősegítik a cigány-magyar különbségtétel radikalizálódását. A disszertációm terepéül szolgáló faluban, Gömbalján például annak ellenére fedezhetünk fel hasonló folyamatokat, hogy a település talán a többi Borsod megyei társához képest szerencsésnek mondható. Gömbalja közelében két nagyobb város fekszik, amelyek többé-kevésbé felszívják a helyi munkaerőt és oktatási lehetőségeket kínálnak. Ám még ebben az esetben is a közös tapasztalatok ritkulását látjuk, és nem a városok adta erőforrások közös használatát. Az utóbbi években a városok munkaerőpiaca kevésbé tart igényt a falusi cigány munkaerőre, hasonlóképpen az oktatási intézményekből is hamar lemorzsolódnak a falvakból érkezett roma diákok. A helyi, falusi iskolába már csak az alacsony státuszú cigány tanulók járnak, míg a többiek a szomszéd-

dos települések magasabb presztízsű intézményeiben tanulnak, így az iskola sem működhet olyan színtérként, ahol a személyes találkozások oldhatnák a negatív vélekedéseket. A faluhoz és a városokhoz való viszony mentén a cigány-magyar különbségtétel tovább erősödik, hiszen míg egy helyi magyart családján kívül életének majd minden aspektusa a városhoz köt, addig egy helyi cigány sokkal inkább be van zárva falujába. A helyi magyarok igen korlátozott mértékben használják a falu tereit, tulajdonképpen egyfajta alvóvárosként szolgálnak számukra a település, amelyet ugyanakkor rendkívül fontos szimbolikus jelentéssel ruháznak fel. A cigányok ezzel szemben használják, belakják a falu tereit, a gyerekek a helyi iskolába járnak, az utcákon kószálnak, a fiatalok a téren bandáznak, a felnőtteket is legtöbb dolguk a faluhoz köti, sokan közmunkásként napközben a falu nyilvános terein dolgoznak. A fentiekkel nem pusztán az a probléma, hogy a felhalmozott tapasztalatok különbsége már-már a végletekig élezi a cigány-magyar különbséget, hanem az is, hogy alapvetően ellentmondásos, feszültségteli helyzetet állandósít: a szimbolikus térben oly irreleváns cigány jelenléte egyre hangsúlyosabb a valóságban, egyre gyakrabban jön szembe az utcán, miközben a falu többségének „mi”-jében nincs benne.

Éppen a cigányság irrelevanciája, „nem létezésére” vonatkozó elvárás az, amely – a sok szembetűnő egyezés mellett – különbözőséget jelent a fent használt diszkurzusokhoz képest. Mind a kolonialista, mind az amerikai rasszizmushoz kötődő tapasztalatok arról adnak számot, hogy a „feketeség” jelentései nagyban alakítják a „fehérség” társadalmi konstrukcióját (Said 2000; Fanon 1985; Bhabha 1994; hooks 1992; Rottenberg 2003; Ahmed 1999). Ilyen értelemben a „fekete” létfontosságú szereplő a „fehérség” szempontjából, ő az a jelentős „másik”, aki a tudatalanba száműzött vágyakat testesíti meg. Fanon leírja, hogy a „civilizált” fehér velejárója a „fekete”, aki egyszerre testesíti meg a civilizáció gátjaitól való felszabadulás vadságát és szabadságát (Fanon 1985).

De Port egy másik perspektívából ír a szerb-cigány különbségtételről. Könyvének fő állítása, hogy a szerbség konstitúciójában a cigánynak kiemelt szerep jut. Mint írja, a régióban élők alapvető tapasztalata a folyamatos háborúskodás és az ebből fakadó állandó bizonytalanság, a rezsimek folyamatos váltása, a kiszámítható társadalmi struktúrák hiánya, valamint a periferikus pozíció a képzelte „civilizált” Európához viszonyítva. Port az ún. önkolonizáló kultúrák sajátoságaival jellemzi a szerb közbeszédet, amelyben a társadalomkritika kimerül a folyamatos önvádaskodásban, az Európához méltatlan, „barbár”, „balkáni” habitus ostromozásában, amely mint valami önmagában létező esszenciális „balkáni” tulajdonság jelenik meg. Ez a típusú beszédmód, mint kifejti, nem ad lehetőséget a háborúk borzalmainak, az állandó emberpróbáló bizonytalanságnak az artikulációjára, ezek a tapasztalatok elbeszélhetetlenek maradnak, ekképpen értelmezhetetlenek is. Megélésükre, kifejezésükre éppen az imaginárius „cigány” figurája ad lehetőséget, méghozzá a zeneiségen keresztül. Ez a képzelte „cigány” lesz az a figura, aki a

szerbség összes elbeszélhetetlen, elfojtott, nem kívánt tapasztalatát megtestesíti, ő az, akinek nincs otthona, így nincs mit veszítenie, akinek nincsenek morális gátjai, nem korlátozza a civilizatorikus beszédmód, akinek élete abban a bizonytalan régióban telik, amit a szerbek oly sokszor megtapasztalnak. Port szerint a szerbség „bensőséges” viszonyban áll a cigánysággal, hiszen az ő tudattalan tartalmait hordozza. A szerbek egyik kedvelt szórakozási módja az úgynevezett „cigánybárokban” való mulatozás, ahol az egyébként más társadalmi helyzetekben lenézett és elszeparált „cigánnyal” borulnak össze a „cigányzene” féktelen ritmusaira. Port szerint a szerbség a képzelt cigányságon keresztül találkozik saját elfojtott, elbeszélhetetlen tartalmaival, ám éppen e nagy, egyébként végtelenül egyoldalú „összeborulások” kényszerítik ki a cigányok alávetett társadalmi pozícióját, távortartását a „normál” életben, hiszen az elbeszélhetetlen tartalmaknak is távol kell maradniuk az önkolonizáló, civilizatorikus beszédmód fenntartásához. Port leírja ezen „összeborulások” tragikus egyoldalúságát, a cigányzenészek végtelen kiszolgáltatottságát a szerb „tudattalan” tombolásának (De Port 1998).

Pulay Gergő hasonlót fogalmaz meg a cigányság szerepe kapcsán a román identifikációban. Mint írja: „A felsőbbrendűként elfogadottak mellett már a korai modern román eszmetörténetben feltűnnek a cigányok, mint akik szintén a legalsó helyet foglalják el a társadalomban – elnyomás alatt élnek, széthúznak, elutasítják a felvilágosodás értékeit, makacsul ragaszkodva hagyományos életformájukhoz –, így a románok önképének azokat a motívumait testesítik meg, melyektől a legsürgősebben meg kell szabadulniuk a fejlődés reményében” (Pulay 2012: 3).

Bár a fentiek különböző társadalmi kontextusokról szólnak, mégis egy közös vonás található bennük: legyen az elnyomás bármekkora mértékű, az alávetett félnek fontos szerepe van az elnyomó identitásának konstitúciójában. A „mi” te-repeinken azonban némileg mást tapasztalunk. Habár, ahogy Kóczé Angéla írja, a civilizatorikus szemlélet Mária Terézia óta meghatározza a cigányokkal kapcsolatos beszédmódot, az általam kutatott közegekben a cigány korántsem tűnt olyan „jelentős” szereplőnek a magyar identitás létrehozásában. A vele kapcsolatos legfontosabb elvárás a „nemlétezése”, irrelevanciájának betartása a társadalmi nyilvánosságban. Azonban felfedezhető egy másik, a fentiekkel összefüggő tendencia: a cigány mindig csak „rendbontóként” jelenik meg a közbeszédben, mint probléma, hozzá a rendszerváltás utáni idők stagnáló gazdasági válságában a rend nyomasztó felbomlása, a szegénység és a káosz elharapózása társul. A cigányság jelentős része pozíciójából adódóan valóban a rendszerváltás utáni gazdasági és társadalmi problémák által leginkább sújtott réteg lett. A többségiek számára is oly fenyegető veszélyek, mint létbizonytalanság, szegénység, kilátástalan munkanélküliség, krónikus erőforrás-hiány, esetükben riasztó realitássá váltak. A cigányság testesíti meg azokat a veszélyeket, amelyek a gazdasági folyamatok által megtépzott régiók lakosait fenyegetik, de a „megtestesítés” folyamatában a cigány ki is esik a „lakóközösségből”, hiszen „ő” az azt fenyegető probléma lesz, ekképpen nem lehet része a közösségnek. Ezért

lehetséges, hogy a falvak vezetősége és magyar lakossága akár az elnéptelenedéssel, a falu intézményeinek teljes leépülésével is szívesebben megbarátkozik, mint hogy az „elcigányosodás” rémével szembesüljön, cigány lakosokat fogadjon be a falujába, cigány gyermeket az iskolába, hiszen az egyet jelentene számára a totális gazdasági leépülés beengedésével. A cigány tehát ezekben a közegekben könnyen válik a nem releváns lakossá, aki nem számít potenciális falusi vagy városi polgárnak.

Ugyanakkor a rendszerváltás után a „cigány” nem pusztán a fenti fenyegető veszteségek „megtestesülése” lett, hanem a versenytárs is az egyre szűkülő erőforrásokért folytatott küzdelemben. Ahogy Feischmidt Margit és Szombati Kristóf írják a gyöngyöspatai konfliktusról szóló tanulmányukban: „*A kapitalista átalakulással járó gazdasági megpróbáltatás a társadalmi csoportok közötti kapcsolatokat és ez ezek kialakulásában kulcsszerepet játszó kulturális mintázatokat is jelentősen átrajzolta. Az összezsugorodott munkaerőpiachoz, a csökkenő színvonalú közszolgáltatásokhoz és a jóléti juttatásokhoz való hozzáférés terén olyan verseny alakult ki, amelyben a többségi és kisebbségi státuszhoz kapcsolódó kulturális kódok egyre inkább erőforrásként, illetve stigmaként nyertek értelmezést. Ez a folyamat sérelmeket és félelmeket, szimbolikus erőszakot és ellenállást szült*” (Szombati és Feischmidt 2013: 76). Azok a cigányság pozíciójából fakadó esetleges erőforrások tehát, mint a rokonsági hálózatok ereje vagy a marginális helyzetből származó nagyfokú rugalmasság a lehívható anyagi források megszerzésének terén, nem pusztán stigmatizálttá váltak, hanem éppen a stigmatizáció gyengülő ereje révén rendkívül fenyegetővé a többségi pozícióhoz kapcsolódó normatív hegemoniára nézve.

A cigányra nehezedő legnagyobb elvárás tehát ma is az asszimilációs nyomás, vagyis hogy lehetőleg ne létezzen, ne kelljen vele foglalkozni, maradjon a falusi élet perifériáján, hiszen megjelenése mély egzisztenciális riadalmat kelt. Ugyanakkor a szélsőjobb oldali mozgalmak térnyerése nyomán, a 2000-es évek végére éppen a „cigány” lesz az a jelentős szereplő, akivel szemben a „magyar”, mint közös, megvédendő entitás kel új életre, elveszítve a többségi pozíció jelöletlenségének hajdani kényelmét (vö. Feischmidt és Szombati 2011; Effremova 2013). Az asszimilációs nyomás azonban, vagyis a cigányság, mint hátrány „eltüntetése”, „ledolgozása”, vagy inkább ennek ígérete jelentős szerepet játszott az egyenlőtlen viszonyok fenn-tartásában ugyanúgy, ahogy a cigányság, mint közösség problematizáltságában is. Mind az asszimilációs nyomás, mind a strukturális meghatározottságok a rokonságot tették azzá a kitüntetett szerveződési formává, amelyben cigánynak lenni egyfajta védett állapotot jelent. A továbbiakban ezért a rokonsági hálózatok szerepének felértékelődését és annak következményeit mutatom be.

A rokonság védelme

Mint fentebb láttuk, az asszimilációs kényszer a cigányságot, mint vállalhatatlan, megélhetetlen identifikációt száműzi a nyilvánosságból, ugyanakkor éppen e

vállalhatatlanság következményeként ezek a cigánysághoz társított stigmatizált viselkedésmódok, szokások a rokoni viszonyok „privát szférájában” mintegy „saját cigány titokként” felértékelődve válnak felszabadultan átélhetővé (vö. Horváth 2010). Szinte a hétköznapi élet refrénjeként hangzik el folyamatosan a felszólítás, ha valaki valamely magyar normának tekintett viselkedési formával bajlódik a cigánytelepen: „*ne szégyelld magad, cigányok közt vagy!*”, vagyis itt felszabadultan viselkedhetsz. A „cigányok közt” azonban a hétköznapi helyzetek sokaságában egyet jelent a rokonok közti lét állapotával. A fenti társadalmi működés csak tovább erősíti a rokonsági hálózatok erejét e cigány közegekben, hiszen a cigányság csak a rokonság kvázi privát szférájában élhető meg biztonsággal. A rokonság jelentősége a cigány közegek szerveződésében nem pusztán „kulturális sajátosság”, hanem a cigány-nem cigány különbségtétel, esetünkben az asszimilációs kényszer működéséből is fakad, amely fenntartja, új jelentésekkel ruházza fel a „cigányság” és a „rokonság” egyébként is szoros összefüggéseit. A rokonsági alapon történő szerveződés azonban a cigányság strukturális pozíciójából is ered, hiszen a rokonsági kötődések „természetiként” való tételezésének stabilitása és bizonyossága mintegy ellensúlyozza azt a strukturális bizonytalanságot, marginalitást, amely e cigány közegek társadalmi pozícióját generációk óta jellemzi (Gheorge 2013; Bíró 2013).

A rokonsági szerveződés és kötődés már csak azért is alkalmas e fenti szerepre, mert, ahogy Marilyn Strathern írja, olyasvalami, ami eleve adottként jelenik meg, mint ami érintetlen a világ politikai és technikai manipulációitól, a modern élet antitézise, a „természet” megkérdőjelezhetetlenségének erejével bír (Edwards és Strathern 2000: 147–169). A rokonság természet erejével történő felruházása hatalmas erőforrás, még akkor is, ha az nyilvánvalóan nem eleve adott, és a rokonság ideológiája alapján szerveződő közegek folyamatosan egyeztetés alatt tartják, és újraírják a „természetiség” határait (Edwards és Strathern 2000; Carsten 2004; Gerd 1996; Tesar 2011; Blasco 1999). Felmerül azonban a kérdés, hogy az ezen „természetiséggel” megtámogatott kötődés mitől véd meg a maga megkérdőjelezhetetlenségével. Az általam vizsgált falusi vagy kisvárosi közegekben, de nyugodtan beszélhetünk szélesebb társadalmi színterekről is, cigánynak lenni meglehetősen sérülékeny társadalmi pozíciót jelent. A hivatalos társadalmi intézményrendszerben – mint oktatás, bürokrácia, egészségügyi rendszer – vagy az elviekben a végzettség és teljesítmény alapján toborzó munkahelyek világában a cigányság igencsak marginális helyzetben van, ha éppen nincs onnan teljesen kiszorítva. Úgy tűnhet tehát, mintha a „cigány” védtelenül állna az őt csak nyögvenyelősen, vagy egyáltalán nem befogadó többségi intézmények periferiáján. Ugyanakkor a „cigány” periferikus perspektívájából nézve a többségi intézmények viszonyai, követelményei és előnyei mind esetlegesnek és mulékonyak tűnnek, amelyekre nem lehet építeni, szemben az „eleve adott” rokoni kötődések változathatatlanásával. A hátrányos, sérülékeny strukturális pozíció, a marginalitás

és a rokonsági, illetve annak tételezett kötődések felértékelődésének összefüggései nyilvánvalóan nem az általunk vizsgált közegek specialitása. Számos különböző kontextusokban készült kutatás számol be arról, hogy marginalitásban és a szűkös erőforrások közt élő közösségekben a rokonsági hálózatok szerepe megnő (Kelly 1998; Stack 1974; Miller-Cribbs és Farber 2008; Du Bois 1996; Domínguez és Watkins 2003; Desmond 2012).⁴ Érdemes tehát megnézni, hogy az általam vizsgált kontextusban hogyan zajlik a rokonsági kötődések felértékelődése, annak milyen következményei vannak a cigány identifikáció lehetőségeire és általában az e közegekben élők mozgásterére.

E cigányközegekben létezik egy a vér szerinti rokonokat felölelő megnevezés: a „fajta”, amely szintén e viszonyok „természetiségére” és megtagadhatatlanságára utal. Egy átlagos cigánynak – főleg a gyerekeknek, akik még házasság révén nem kerülhettek más rokoni hálózatok által uralt településre – akár több százas nagyságrendben is számolható rokonsága él a faluban. Több tucatnyi sajátjához hasonló arc jön vele szembe nap mint nap, felnőtt, kisgyerek, vagy akár idősebb kiadásban. Mikor egy kisbaba megszületik, a körülötte sürgölődő rokonok megállapítják róla, hogy „*kinek a fajtájára híz*”, az apukáéra vagy az anyukáéra. A kisgyerek testi tulajdonságait, bőrszínét, testalkatát, vonásait később is folyamatosan emlegetik, mint hovatarozásának és rokoni kötődéseinek bizonyítékát, ahogyan ő maga is a tükörbe nézve felismeri magában „fajtájának” jegyeit. A rokonság e testivé vált bizonyossága éles ellentétben áll azzal a strukturális helyzetből fakadó bizonytalansággal, amivel a cigány pozíció jár ezeken a vidékeken.

A rokonsági kötődés lesz az, amely valakit értelmezhetővé, elhelyezhetővé tesz a társadalmi viszonyokban. Ahhoz, hogy e viszonyokat jobban átlássuk, jó módszernek tűnik saját terepmunkás pozíciókat⁵ szemügyre venni, kielemezni, hogy jelenlétünk, ha tetszik, „beilleszkedésünk” mely társadalmi jelentések mentén vált lehetségessé, hogyan lett „családtaggá” válásunk a legitim jelenlét legevidensebb módjává, és ez milyen kényszereket és mozgástereket jelentett. Egy cigánytelepi közegben a háztartások és az egy háztartásban élő családok mozgékony egységek. A háztartások összetétele, létszáma folyamatosan változhat, már felnőtt, házasságban, vagy éppen valahol nem szívesen látott rokonok költözhetnek időlegesen a ház valamelyik szobájába. Házigazdánknál, Rudinál számtalan rokon lakott már, kezdve Rudi árván maradt unokahúgától, felesége, Gina legkisebb testvéréig, aki a lányával hónapokig élt nővérénél. De az is előfordult, hogy Gina egy másik húga teljes öttagú családjával időzött házigazdánknál huzamosabb ideig. A terek villámgyorsan alkalmazkodnak

⁴ Szándékosan választottam olyan kutatásokat referenciaként, összehasonlítási alapként a rokonság témáját tekintve, amelyek szintén marginalizált, etnikailag stigmatizált, valamint strukturálisan hasonlóan sérülékeny pozíciót betöltő csoportokról íródtak. Habár a magyar parasztság körében is végeztek a rokonság és főként a nagy család mint munkaszerveződési forma témájában fontos kutatásokat (lásd Fél Edit és Hoffer Tamás munkássága), a nagyon különböző strukturális pozíció és általam vizsgált terepeken a nem cigány lakosság mezőgazdasághoz való gyenge kötődése miatt ezeket a kutatásokat kevésbé relevánsnak tekintem témámat illetően.

⁵ A kutatást akkori évfolyamtársammal, Horváth Katával végeztem.

az új helyzethez, a házat mindig úgy alakítják, hogy nagyjából megfeleljen az igényeknek. Így már nem olyan különös, hogy 2000 áprilisában két kutatóval bővült a háztartás, ami később is nyitott maradt vendéglátásunkra, amikor ott időztünk. Jelenlétünk azonban csak kvázi rokoni kapcsolatként vált elhelyezhetővé. Mindez már csak azért is történhetett így, mert kevés más lehetőség adódott. A helyi viszonyokban nem találjuk előzményét olyan kapcsolatnak, amely ilyen szinten téríti el a cigány-magyar különbségtételt.

Mint ismeretlen vendégeknek, házigazdáink helyet kerestek nekünk a társadalmi viszonyok palettáján, olyan pozíciót, amely értelmezhető és kezelhető a mindennapi együttélés során. Nem csupán önszántukból tették ezt, hiszen terepmunkánk alatt újra és újra feltették nekik a kérdést: „Kik ezek a lányok?”, „Kik ezek a magyarok?” Bár számtalan válasz született, nemegyszer fejtettük ki jövetelünk okát, meséltünk kutatásunkról, legtöbbször hitetlenkedő reakciókat kaptunk, miszerint biztos, hogy valamelyik közeli intézetből szöktünk, vagyis csakis elhagyatott, védtelen magyarokként kerülhettünk a telepre. Mondhattunk azonban bármit, és reagálhattak arra bárhogy, egyetlen mondat létezett, amely helyre tette bizonytalan, sehová nem illő pozícióinkat: „Rudiékkal vannak.” „Rudiékkal vagyunk”. Ez azonban nem magyarázat, pusztán egy állítás, ami egyszerre jelent hovatarozást és tulajdonlást, védelmet és kötelezettségeket. A „Ki vagy?” kérdésre tehát a „Kivel vagy?” válaszával feleltünk, amely a mindennapi élet során a rokoni kötődésekre utaló helyeztek sorát jelentette számunkra. Ez a kvázi rokonság nem feleltette el velünk magyarságunkat, inkább egyfajta mozgásteret biztosított a cigányság és a magyarság között, egy olyan közegben, amely nem sok lehetőséget ad erre. Hiába nyúltunk volna közegünkben olyan jól bevált szerepekhez, mint kutató, szívességet kérő barát, ne adj isten albérlő, a cigány-magyar különbségtétel vagy vagy logikája erősebb kötődést követelt, családtaggá válásunk és az azzal járó kötelezettségek minden más pozíciót felülírtak.

Mikor tehát 1999 telén házigazdát kerestünk magunknak, családot találtunk, és velük együtt egy kiterjedt rokonságot, ami megteremtette ottlétünk legitimitását. Többé nem kellett azzal bajlódni, hogy rendhagyó jelenlétünk értelmezhető legyen. A kvázi rokoni kapcsolat helyet biztosított nekünk, mozgástereket adott, mindenhova eljuthattunk, ahová családunk ment, a szülői értekezletől kezdve a gyűjtögető munkákon át a szomszédos falvak cigánytelepein élő rokonokig. Ám jobban tettük, ha csak óvatosan feszegettük újonnan kapott értelmezhetőségünk határait, és elfogadtuk, hogy a rokonságunkkal együtt járó mozgástereink nem irányíthatóak mindig kedvünk szerint. A családba kerülve nem pusztán a cigány-magyar különbség vált szinte végképp meghaladhatatlanná. Hamarosan azt is be kellett látnunk, hogy a rokonság által sem válik a „cigányság” tökéletesen bejárható tereppé, tiltásokba, különbségekbe ütköztünk mindenütt. „Azokhoz ne menjetek, azok retkes, bornyú cigányok, nem olyanok, mint mink” – szölt az egyik felszólítás;

„azok ott má' magyarnak teszik magukat, kényesek, nagy úri cigányok, nem úgy fogadnának tiktiket!” – hangzott a másik.

Mintha a cigány-magyar viszony különbségtévő felszólítása vízhangozna mindenfelől. E különös áthallás, mint látni fogjuk, nem véletlen, csupán most nem a cigány-magyar különbséget hangsúlyozza, hanem a cigányságot teszi a rokonság révén különbözőségek terepévé. A „különböző cigányok” ugyanis, ahova mennünk nem volt ajánlatos, többnyire a rokonsági hálózatokon kívül helyezkedtek el. A „retkesek”, a „nem olyanok, mint mink” egyben a másik kiterjedt rokonsági hálózatot jelentette, ahogyan a „beképzelt, kényes, nagy úri cigányok” megjelölés is a nem rokon cigányokra utalt.

Terepmunkánk idején három, egymástól többé-kevésbé stabilan elhatárolódó, kiterjedt cigány család élt a faluban, ezek a rokoni különbségek térben is megfoghatóvá váltak. A Köztársaság úti telepet szinte teljes egészében a Balogh család lakta, míg a másik telepen a Lakatos família élt, a harmadik kiterjedt család, Farkasék pedig a '90-es évek elején épült úgynevezett „gyergyói” cigánysort uralták. Ahogy a három nagycsalád elkülönülése viszonylag állandónak látszott, úgy a hozzájuk tapadó jelentések is igen stabilnak tűntek. Amíg a Lakatos családot a „retkességgel”, „elmaradottsággal”, vagyis a cigány összes pejoratív jelentésével vádolták folyamatosan e különbségtétel során, addig a Farkas családra éppen ellenkezőleg, az a gyanú hárult, hogy cigányságukat és ezzel magukat is megtagadva, egyfajta hamis, „álmagyar” pózban élnek. Ezek a fenti megkülönböztetések olyan cigányságot tudnak megjeleníteni sajátként, amelyben egyrészt nem kell azt elveszíteni, másrészt nem záródnak be annak fenyegető jelentéseibe. A Balogh családhoz tartozni ugyanis ilyen módon azt jelenti, hogy az illető se nem „retkes”, tehát nem az a cigány, akiről a magyarok ítéletei szólnak, se nem „kényes”, vagyis szégyellve cigányságát nem próbálja átjátszani magát a „magyar” szerepbe (vö. Horváth 2001). Mindez csupán a Balogh család perspektívája, mondhatnánk, de ha perspektívát váltottunk, a kép úgysem változott, akárhonnán néztünk körbe, mindig a rokonság mentén különböző cigányokat láttunk, családokat, akik máshogy cigányok, mint „mink”, telepeket, cigánysorokat, ahova „jobb nem menni”. Bár a fenti megkülönböztetések elég statikusnak tűnhetnek, valójában annak az elve, módja és némileg a tartalma állandó, nem pedig azon emberek halmaza, akiket elválaszt egymástól. Nem kellett ahhoz átmennem a Lakatos család lakta telepre, hogy rosszálló megjegyzéseket kapjak házigazdáimtól, elég volt átugrani a szomszédba, akárcsak Rudi unokatestvéréhez, akiknél „tudvalevőleg” „leülni nem lehet a retektől”. Sokszor úgy tűnt, hogy a cigányság nem más, mint a különbségtetés maga, különbségtételek bonyolult hálózata, amelyben a rokoni kötődések kiemelt szerepet játszanak.

E különbségtételek ereje azonban abban rejlik, hogy általuk válik a saját rokonság azzá a biztonságos „helyé”, amely egyrészt védelmet nyújt a cigány veszélyes jelentéseitől, másrészt az attól való eltávolodás félelmétől. A rokonság

lesz az a terep, ahol a cigánysággal kapcsolatos „mi” biztonságát meg lehet élni. Ugyanakkor ez a „mi” csak a fragmentálódáson keresztül alakítható ki, hiszen automatikusan létrehozza azokat a cigányokat, akik más milyenek, jelen estben a Lakatosokat és Farkasokat. A „saját rokonság” nyújtotta biztonságnak tehát nagy ára van, hiszen úgy tud védelmet biztosítani, hogy közben különbséget csinál. Ez a dinamika igencsak megnehezíti, hogy a cigányság valami olyan közös jelentéssé váljon, amely alá be lehet gyülekezni, amely a családi különbségeken túl is képes tágabb értelemben vett politikai hívó szóvá válni, megteremtve egyfajta érdekvédelem lehetőségét.

A rokonsági hálózatok e felértékelődése nem oka, pusztán egy erőteljes formája a fragmentálódásnak, a rokonság az egyik legfőbb jelentés, amely mentén a különbségtévés és a fragmentáció működik. A hely azonban szintén válhat a megkülönböztetés motorjává, a dányi, darácsi, egri stb. cigányok szintűgy „olyanok”, ahova jobb nem menni, „késesek”, „retkesek”, „kannibálok”, vagy éppen „gizdák”, „beképzelték”. A rokoni kötődések azonban felül is írhatják ezeket. A gömbaljaiak gyakran látogatják azokat a falvakat, városokat, ahol rokonaik élnek, ahol esetleg maguk is születtek, vagy ahová testvéreik, gyermekeik házasodtak. A rokonság mint kötődés olyan hatalom, amellyel más domináns különbségtételek haladhatók meg, legyenek azok lakóhelyiek vagy anyagiak, de amint a mi esetünk mutatta, még a cigány-magyar különbségtételt is képes felülírni. Ugyanakkor azzal, hogy az asszimilációra kényszerítő rezsim a rokoni viszonyok „privát” szférájába száműzte a „cigányt”, úgy tűnik, túl nagy hatalommal ruházta fel ezeket a kötődéseket. A „család”, legyen az szülő-gyermek és testvér viszony vagy ezen túlmutató rokoni kapcsolatok hálózata, olyan erővé vált, amely képes kijátszani és túl is élni azokat a típusú hierarchikus viszonyokat, amelyeket ez a különbségtétel kitermel. A rokoni hálózatok sok esetben munkát biztosítanak, megfelelő kapcsolati tőkét a minimális boldogulásra, a rokonság maga a mozgástér ezekben a közegekben, és a hely, ahol a „cigány” otthon lehet. Mikor házigazdáink útjait követtük, legfőképp a rokoni hálózatokban mozogtunk. A rokonság erő és hatalom, a „rokon” az, aki rögtön ott terem, ha valaki konfliktusba keveredik, a feltétel nélküli szeretet és kötődés erejével vértéz fel.

A rokonság ezen felértékelődésében azonban, mint láttuk, észre kell vennünk a más jellegű társadalmi viszonyok gyengeségét. Egy ebben a közegekben élő cigány számára sem az iskola, sem az elhelyezkedés nem jelent mobilitási lehetőséget, szemben a magyarok helyzetével, akik ezeken az utakon is mozoghatnak. A cigány-magyar különbségtétel működése éppen azt lehetetleníti el, hogy ezek a csatornák a számukra is használhatóak legyenek. Egy iskoláskorú cigány gyermek vagy „fogyatékosnak”, vagy „gyengébb képességű” tanulóknak nyilvánítva nem kapja meg az iskolától azokat a készségeket, amelyek segítenék őt a továbbtanulásban, legtöbbjük hamar lemorzsolódik, aminek következtében aztán „tanulatlanként” töltheti be az alacsony presztízsű, rosszul kereső állásokat, vagy lehet munkanél-

küli. A társadalom hivatalos intézményeinek híján az informális rokoni hálózat lesz az egyetlen, amely erőforrásként működik és védelmet nyújt.

Gömbalján, ahol a városok közelsége biztosít némi megélhetési lehetőséget, a hatalom intézményes formái pedig többé-kevésbé őrzik domináns szerepüket, a rokonság informális csatornáit mindenképpen egy gyengébb alternatívát jelentenek az intézményes mobilitási útvonalakhoz képest. Viszont e régió nehezebb helyzetű vidékein, ahol az intézményes hatalom jelentősen meggyengült, a rokonság informális hálózatainak ereje felértékelődhet. Ahol a fekete- vagy a szürkegazdaság jelenti a megélhetés szinte egyetlen módját, ott előnyt élvezhetnek azok, akik korábban is az intézményeken kívül vagy annak periferiáján kaptak helyet, hiszen létfenntartó stratégiáikat eddig is az informális gazdaság működési módjához igazították (Gheorghe 2013; Stewart 2005; Durst 2014).

Szalmafőn⁶ például, amely Borsod megye leghátrányosabb helyzetű kistérségében fekszik, hasonló helyzetet találhatunk. A rendszerváltás előtt a falu mellett épült téesz teljesen felszívta a helyi munkaerőt. A téeszben belül a cigány-magyar különbségtétel a fenti módon működött, azaz a magyarok, főként a férfiak töltötték be a magasabb presztízsű, jobban fizető pozíciókat, míg a cigányok pusztán periferikus helyzetben voltak, keresetük egy részét mindig is a fekete- vagy szürkegazdaság szféráiból⁷ szerezték be. A téeszek összeomlásával azonban a munkaképes korú lakosság jelentős része kényszerült arra, hogy megélhetését az informalitás erejével biztosítsa, számukra a rendszerváltás elemi megrázkódtatást hozott. A cigány társadalmi pozíció viszont mindig is együtt járt a hivatalos intézményeken kívüli, főként a rokoni hálózatokban rejlő erőforrások használatával, s habár a munkahelyek eltűnése őket is mélyen érintette, mégis könnyebben feltalálhatták magukat az új körülmények között. A rokonsági hálózatok, mint erőforrások ugyanis csak a cigánysággal karöltve működnek, szükségképpen a nem cigányok nem élvezhetik védelmét és előnyeit. A rokonság hálózatán keresztül olyan térbeli és társadalmi távolságokat lehet áthidalni, amire egyetlen más intézmény sem ad lehetőséget, igaz, ezek az utazások mindig a cigányság terénümán belül maradnak. Éljen bár valaki e szegény falu még szegényebb házában, a rokoni hálózatokon keresztül hamar L. L. Junior fényes budapesti partiján, esetleg Kanadában találhatja magát. A rokoni hálózatok számos üzleti lehetőséget mozgatnak, nem is beszélve arról a védelemről, amelyet e hálózaton kívül élők sosem tapasztaltak meg, pedig sokuknak a folyamatos létbizonytalanságban oly nagy szüksége lenne rá.

6 Szalmafő körülbelül 1100 fős település Borsod megye leghátrányosabb helyzetű Mezőcsáti kistérségében, a cigány lakosság aránya 50–60% körül mozog, a munkanélküliség kiugróan magas, az informális munkának nagy szerepe van a roma lakosság megélhetésében, főként fémhulladékgyűjtéssel, „lomizással” (lomtalanításokról szerzett holmik eladása), használatautó-kereskedelemmel és egyéb üzletelési lehetőségekkel (ékszer, bicikli stb.) szereznek jövedelmet. E tevékenységek főként a rokoni hálózatokon keresztül zajlanak. A nem roma lakosság nagy része már városokba költözött vagy ott talál munkát, mezőgazdasági „háztáji” tevékenységgel egészíti ki jövedelmét.

7 Bár főként a téeszek és az államszocialista gazdaság esetében a formális és informális, a fekete- és a nem fekete gazdaság határai elmosódnak, a fenti megkülönböztetés mondané szemponyjából mégis fontosnak látszik, hiszen alapvetően határozza meg a rendszerváltás utáni cigány-magyar különbségtétel működési módját.

A rokonság tehát a fentiekhez hasonló közegekben élő cigányság legfontosabb erőforrásává válik, ugyanakkor, mint láttuk, éppen hogy akadálya lesz e cigányság tágabb értelemben vett politikai képviseletének. A rokonság ugyanis direkt módon a nem „rokonoktól” véd meg, azaz, ahogy mondják, az „idegen cigányoktól”, akik egy másik nagy családhoz tartoznak. Az „idegen cigány” nem pusztán kiesik a szolidaritás hálózataiból, hanem mindig potenciális veszélyforrás is (Blasco 1999; Durst 2014; Scheffel 2005; Williams 2002). Sőt telepi barátaim számára nincs is félelmetesebb annál, mint olyan helyre tévedni, ahol pusztán „cigányok” élnek mindenféle rokoni kötődés nélkül. A „cigányság” rokonság nélkül veszélyes „vidék”, ritkán esik meg, hogy valaki olyan cigánysorra vagy telepre költözzön, ahol nincsenek rokoni kötődései. Olykor ez mégis elkerülhetetlen, hiszen a magyarlakta részekre költözni szintén nem lehet, ilyenkor azonban az illető számtalan konfliktusra számíthat. Így történt ez a Bodár család esetében is, akik „egymaguk” jöttek a cigánytelepre Egerből – az apa, anya és a négy gyerek költözött a telep egyik üresen álló házába. *„Már első este itten ránk gyöttek – meséli a legkisebb fiú, a 17 éves Gyurika – úgy tettek, hogy én megvertem a testvérüket, a Milánkát! Hát én azt életembe se láttam! De itt voltak egészen, a Balogh család! No, ozt kigyött a Józsika (a bátyja), fogta a nagykést, ozt mondta: »Na gyertek, akkor, gyertek, megszurkálom az egészteket!« No ozt úgy elmentek, hogy így meg úgy lesz, ha én feljűk megyek. No ozt már nem is eszünk máma, mert ők megfenyegettek!”* Pár hónappal később a Bodár család a gyerekek házasságai révén lassan összefonódott a kiterjedt Balogh famíliával – bár a viszony így sem lett zökkenőmentes, jó párszor tanúja voltam a telepen, amikor kisebb összezördülések a két család közti konfliktussá fajultak.

A rokonság azonban nemcsak a konfliktusokon keresztül működik, mint szolidaritási hálózat, hanem a mindennapokban is támaszt nyújt. Azt a képzetet működteti, hogy van hova fordulni, még ha ez a valóságban nincs is mindig így, mégis biztonságérzetet kelt. A rokoni kapcsolatban álló elemi családok egymásra támaszkodnak, a mindennapi főzéshez szükséges apróbb dolgoktól kezdve mindenféle adódó pénzszerzési lehetőségekig. Ha pedig egyik sincs, akkor legalább biztosítják a másikat, hogy ha lenne, mindenképp adnának, de addig is a nincstelenségüket osztják meg egymással. Mindez létfontosságú egy olyan forráshiányos vidéken, mint Északkelet-Magyarország. Egy nem rokon azonban nem számíthat magától értetődő módon a szolidaritás fenti kifejeződésére, sőt mint láttuk, ellenséges fogadtatásban részesülhet. *„Idegen cigányként”* az a veszély fenyeget, hogy az illető a „cigány” szinte lakhatatlan terrénumában találja magát, hiszen a magyarok erőforrásaitól, kapcsolati hálóból eleve ki van zárva, a cigányságé viszont csak a rokonságon keresztül érhető el. Így aztán, ahogy a Bodár család esetében láthattuk, a gyakorlat azt mutatja, hogy az „idegenek” házasságok révén gyorsan rácsatlakoznak valamelyik rokoni hálózatra.

A fentieket erősíti az a jelenség, hogy azok, akik úgymond „véresen” komolyan veszik az asszimilációs kényszer parancsát, legelső körben a rokoni hálózataikat

igyekeznek minél szűkebbre szabni, erőteljesen szabályozni, leginkább az elemi család szintjére redukálni. Ez a stratégia is mutatja, hogy a „cigányság” a rokoni kötődéseken keresztül artikulálódik. A redukáció azonban ritkán sikerül, inkább mint folyamatos szándék van jelen, hiszen csak kevés gazdasági és érzelmi erőforrás képes pótolni a rokonsági hálózatokban rejlő lehetőségeket. A döntő többség ezért inkább irányt szabni igyekszik rokoni hálózatainak, mintsem redukálni azokat, így egyszerre használják ki a bennük rejlő gazdasági tőkét és teszik megélhetővé a rokonság által az amúgy is kötelező cigány identifikációt.

A rokonság ugyanis nyitott rendszer. Bár a nagycsaládok közötti különbségek valamelyest állandóak, az, hogy ki melyik családhoz tartozik, távolról sem annyira magától értetődő, sőt valójában folyamatos egyeztetés alatt áll. Egy-egy házasság révén, történt akár az a múltban vagy a jelenben, esetleg a jövőben, a nagycsaládokat számos szál köti össze. A Balogh család a nagyszülők révén rokonságban áll a Lakatosokkal, ez a kötődés adott esetben, ha például közös pénzkereseti lehetőség van kilátásban, felértékelődhet, majd újra feledésbe merül. Alapvetően mindenki minimum két rokoni hálózat összekötője, az anyjái és az apjái, ekképpen nincs olyan ember, akinek nem kell folyamatosan rákérdeznie családi hovatartozására, és ezzel együtt cigányságára. A nagycsaládok közötti különbségek nem válhatnak merev határokká, a rokoni viszonyok sűrű hálózatai olykor kiszámíthatatlan irányt vesznek, Lakatos lányok és Balogh fiúk házasodhatnak össze, vagy addig elfeledett rokoni kapcsolatok kelhetnek újra életre. A különbségtevés logikája azonban így is, úgy is működik, ha éppen nem e nagycsaládok között, akkor más viszonyok mentén, mindig vannak olyan „cigányok”, akik mások, mint „mink”, és ez a másság többnyire a rokoni különbség.

Két összefüggő jelenség: a stigmatizáció és fragmentáció

Nem a mi kutatásunk az egyetlen, amely hasonló tapasztalatokról számol be a cigány különbségtétel kapcsán. Több, főként kelet-közép-európai, falusi vagy kisvárosi közegben készült munka írja le, hogy a helyi viszonyokat, mozgástereket erősen szabályozza a tanulmány elején leírtakhoz hasonló kizáró és hierarchikus különbségtétel a cigány és nem cigány között. Ennek szimbolikus fenntartására még akkor is különösen ügyelnek a szereplők, ha a valóságban a viszonyok már esetleg más mintázatot mutatnak. Ez a típusú különbségtétel pedig mindig együtt jár a cigány pejoratív, degradáló jelentéseivel (Engebrigtsen 2007; Ries 2010; Silian 2010; Durst 2010; Scheffel 2005).

Engebrigsten a '90-es években végzett kutatásokat egy erdélyi faluban, ahol az „élet rendjét” három fő jelentés szervezi: a román, a magyar és a cigány. Ezek a különbségtételek a három csoportot alá-fölé rendelt viszonyban jelenítik meg, amelyek előre lefektetett módon érintkeznek egymással (Engebrigsten 2010: 32–83). Alina Silian cikke jól mutatja, hogy bizonyos falusi közegek életének mennyire

szerves része az effajta különbségtétel. Ahogy írja, hiába változott meg a romániai Száznagyvesszősön élő romák számaránya és gazdaságban betöltött pozíciója, a falu nem roma lakossága, vezetése, és az azon kívüli autoritások továbbra is a szimbolikus rendben betöltött alárendelt szerepükben rögzítenék a „cigány” helyét (Silian 2010: 76–83).

Durst Judit, aki egy Borsod megyei, úgynevezett „elcigányosodó” településen dolgozott, szintén hangsúlyozza munkáiban, hogy a falu társadalmában a cigány és a magyar különbség nem elmosható, a falu társadalmi hierarchiájának csúcsán a „magyar” ül, ő az örök igazodási pont, a megtestesülő norma, aki felé az ambíció motorja hajtja a cigány családok egy részét. A rigid különbségtevést azonban egyfajta szoros és familiáris patrónus-kliens viszony jellemzi, amelyben az előbbi mindig a magyar, az utóbbi pedig mindig a cigány, e pozíciók felcserélése ilyen formában elképzelhetetlen (Durst 2006: 62–105).

David Scheffel egy Svinia nevű szlovákiai faluról írott könyvében különös esz-közkhöz nyúl. A roma-szlovák különbségtételt írásában következetesen a „fekete”, „fehér” terminusokkal helyettesíti. Scheffel e terminusváltással próbálja az általa megfigyelt jelenséget a „faji megkülönböztetés” fogalmába és annak asszociációs mezejébe irányítani. Leírja, hogy a falu magas presztízzsel bíró tereiből, mint bálterem vagy kávézók, a romák, ha csak informális eszközökkel is, de ki vannak tiltva; elképzelhetetlen, hogy a főutcán vagy annak környékén roma családok lakjanak, ha pedig valaki a megengedettnél szorosabb viszonyt tart fenn egy romával, azt szlovák környezete szankcionálja (Scheffel 2005: 28–42).

E fenti példák sokasága természetesen nem jelenti azt, hogy a cigány nem jelenhet meg más viszonylatban vagy nem vehet magára más jelentéseket ezekben a közegekben, Catalina Tesar disszertációja éppen ezt bizonyítja. Az általa kutatott cortorarik mind kulturális, mind gazdasági erőforrásaik révén kikerülnek ezt a hierarchikus különbségtételt, de ebben a közegben is létezik az a „cigány”, akinek, mivel nem rendelkezik a fenti erőforrásokkal, e kizáró és hierarchikus viszony határozza meg pozícióját (Tesar 2012: 39).

Az imént felsorolt művek azonban a fentiekkel párhuzamosan mást is állítanak, hasonlóan az általam leírtakkal. Nem találunk olyan cigány tematikában íródott, antropológiai orientációjú művet, amely ne említene meg saját kutatott közege kapcsán a „cigányság”, mint „közös-ség” problematizáltságát. Némely szerzők, mint például Patrick Williams e problematizáltság legfőbb eredőjét abban látják, hogy a „cigány” eleve egy úgynevezett külső perspektíva, az általa kutatott közegekben élők önmagukat nem cigányként, hanem kalderásként, manusként, kálóként stb. azonosítják, amelyben az egyik leglényegibb motívum az egymástól való különbözőség (William 2000: 263–274). Ha Williams érvelését el is fogadjuk, a problematizáltság maga akkor is fennáll, és mint ilyen, kifejti hatását. Hiszen a „cigány” továbbra is valami közös jelölője lesz, e kelet-európai közegekben pedig egyre gyakrabban lép fel vele szemben ez az igény. A „cigány” közös jelentéssé vá-

lik, amikor a különböző társadalmi problémák „tökéletes” metaforájaként szerepel, és azokban az esetekben is, amikor mint társadalmi szereplő védi saját érdekeit, és mint ilyen szállhat be az erőforrásokért folytatott küzdelembe. Ugyanakkor a cigányság, mint láttuk, sok esetben csakis bizonyos különbségtételek által válik megélhetővé.

Durst Judit „falujára” és saját terepünkre tekintve Patrick Williams magyarázata még jobban elbizonytalaníthat minket. Egyre kevésbé lesz tartható az az állítás, hogy e problematizáltság azért áll fenn, mert az úgynevezett külső perspektívából látszó cigányság „valójában” több egymástól elkülönülő csoportot takar, amelyeken belül ez a problematizáltság már nem létezik. Durst Judit kutatása, amely elsősorban egy 800 fős falucska cigány lakosaira fókuszál (körülbelül 650 fő), e „mikroközegben” rendkívül „rétegzett társadalmat” talál. Miközben a „cigány” egyértelműen valamiféle közös jelölője, különbségtételek sűrű rendszerét látjuk, például különböző életstratégiák vagy a rokonság mentén. Amíg a cigány-magyar viszonyt a patrónus-kliens kapcsolat jellemzi, írja, addig a cigányok közti egyfajta szolidaritásra alapuló egalitarizmus uralkodik. Azonban hamar kiderül, hogy ez a szolidaritás és egyenlőség legfőképpen a kiterjedt családi viszonyokra jellemző, vagyis az, amit Durst Judit a cigányságon „belüli” kapcsolatként ír le, valójában a rokoni kötődések mentén működik, és mint ilyen, szintén a „belső” különbségtéteves alapja lesz.

A „cigány” mint közös problematizáltsága a többi fent hivatkozott műben és más munkákban is rendre felbukkan. Engerbigsten és Scheffel is leírják, hogy a cigányság, mint hovatartozás elsősorban a rokoni kötődésen keresztül élhető meg, a nem rokonok általában mint „mások”, „tőlünk” cigányságukban különbözőkként jelennek meg, akikkel a magától értetődő szolidaritás igencsak kérdéses. Scheffel azt állítja, hogy a nem rokon romák közti érintkezés mindig feszültséggel terhelt, ezért kerüendő.

Paloma Gay Blasco hasonló jelenséget ismertet a Madrid környéki lakótelepeken élő cigányok kapcsán, egyrészt a nem cigány társadalomban betöltött szerepükről, másrészt a fragmentálódás tapasztalatáról. Mint írja, az egy telepen élő, de nem rokon lakók nem sok kapcsolatot tartanak egymással, már csak azért sem, mert az ilyesfajta érintkezés potenciális konfliktusforrás. A másik háztömbben, másik rokonsági hálózathoz tartozókat mindig morális ítéletek sújtják, többek között cigányságuk kapcsán. Blascót, akárcsak minket, folyamatos figyelmeztetések kísérték útjai során: „azokhoz ne menj, azok nem olyanok, mint mink” – figyelmeztették folyton-folyvást cigány barátai. A nagyfokú fragmentációt látva Blasco arra a következtetésre jut, hogy a cigányság, mint közös, nem a „közösségben” (community) élhető át, hanem egyfajta folyamatosan kifejezendő morális tartalomban. A cigányság ilyen módon nem közösség, hanem morális létezés, megfelelő viselkedési forma és életmód. A cigányság tehát performatív, újra és újra létre kell hozni, és ez elsősorban a nemiségen keresztül lehetséges. Blasco szerint

a cigánysággal történő identifikáció azért is különbözik a nemzeti identitásoktól, mert nem állhatott a rendelkezésére terület, a múlt, mint kollektív emlékezet, sem kidolgozott anyagi kultúra, ezért a cigányságnak úgymond nem maradt más, mint a test, a személy saját maga, az egyetlen, amin keresztül ezt a cigányságot újra és újra létre lehet hozni (Blasco 1999: 60–83).

Mint látjuk, a fent említett két jelenséget, vagyis a cigány-nem cigány különbségtétel kizáró és hierarchikus voltát, és a cigány, mint közös problematizáltságot számos szerző megemlíti. Némelyikük, mint Blasco, ez utóbbi jelenségre magyarázatot is talál. Azonban a fenti művekben csak ritkán találunk összefüggést a két jelenség között, ezeket többnyire egymástól függetlenül értelmezik. Pedig meggyőződésünk, hogy a cigány különbségtétel fent ismertetett működése, a cigány, mint közös átélhetőségének problematizáltsága és a rokonság erőteljes szerepe ebben a fragmentáltságban, egymástól elválaszthatatlan jelenségek.

Érdemes azonban megjegyezni, hogy a fragmentáció és az alávett, stigmatizált pozíció összefüggései nem a cigány-tematika sajátossága, a legkülönbözőbb kontextusokból származnak hasonló tapasztalatok. Az a működési mód, hogy a stigmatizáltak úgymond „egymásra hárítják” a degradáló jelentéseket, és ezáltal ellehetetlenítik a stigmatizáció során egyébként is létrejövő politikai jelölő (esetünkben a cigányság) érdekképviselését, bizonyos értelemben tipikusnak látszik. Louic Waquant hasonló jelenségről számol be a chicagói fekete gettó és a bevándorlók lakta Párizs környéki banlieu-k kapcsán, csak ott az utcák mentén történik a fragmentáció. Ahogy írja, az ott lakók a szomszédos utcákban élőkre terhelik mindazokat a veszélyes jelentéseket, amelyek a környéket magát sújtják a közvélemény részéről (Waquant 2009: 163–199). De Port újvidéki kutatásai alapján egy egészen más társadalmi kontextusban a balkániság és a szerbség stigmatizáló jelentéseivel kapcsolatban ír le hasonlót (De Port 1998: 43–50). Ott a balkánisághoz kapcsolódó bántó és problematikus jelentések a délebbi vidékekről származó szerbekre íródnak. Frantz Fanonnál a „feketeség” lesz a stigmatizált „terület”, amelyet hasonló dinamikák szakítanak szét. Az Észak-Afrika francia gyarmatain élők a feketeség összes problémás jelentését a másik gyarmat lakóira, a szenegáliakra tolták, ahogy Fanon írja, egy észak-afrikai akkor szembesül leginkább saját „feketeségével”, amikor franciák közé megy, egészen addig ő játssza a „fehér” szerepét a szenegáliak fölött (Fanon 1985: 82–109).

A stigmatizáció és a fragmentáció tehát úgy tűnik, sok esetben együtt jár. A cigány-tematika csak egy példa a sorban, amelyen keresztül nyomon követhetjük, ahogy e két jelenség egymásba fonódása hogyan hat például az érdekképviselés lehetőségeire egy eleve sérülékeny társadalmi pozícióban. A cigány-tematika sajátja a rokonság kiemelt szerepe ebben a fragmentációban, benne találjuk meg az összefüggést a fent említett két jelenség között. Ugyanakkor semmiképp sem állítanám, hogy a stigmatizáció és a fragmentáció fenti összefüggése lenne az egyetlen, kiemelt nehezítő tényező a cigányként stigmatizált, marginális strukturális

helyzetben lévők érdekvédelmét illetően, azonban fontossága a mindennapi élet gyakorlatai felől nézve biztosnak látszik.

Összefoglalás

Tanulmányomban nyomon követhettük, hogy az asszimilációs nyomás hogyan válik a cigány-magyar különbségtétel mechanizmusainak fő jellemezőjévé a lokális társadalmi viszonyokban hátrányos helyzetű vidéki közegekben. Láthattuk, hogy az asszimilációs kényszer meghatározó ereje az etnikai viszonyokban összefügg a strukturális és gazdasági folyamatokkal, amelyek során a cigányság került a legsérülékenyebb pozícióba az egyébként is hátrányos helyzetű vidékeken. A cigányság összekapcsolódása a létbizonytalansággal ún. többségi pozícióból azt az igényt erősíti, hogy a „cigány” maradjon a falu társadalmi viszonyainak és nyilvános te-reinek perifériáján, ez az összekapcsolódás pedig rögzíti a cigányság stigmatizáló jelentéseit. E sérülékeny pozíció és az azzal összefüggő stigmatizáció révén a rokonsági hálózatok válnak olyan fontos szerveződési formákká, amelyek erőforrásként működnek mind gazdasági, mind identifikációs szempontból. A „saját” rokonsági hálózat nem pusztán azt a kapcsolati tőkét jelenti, amely a megélhetést segíti, hanem olyan identifikációs „teret”, ahol a stigmatizált jelentésektől védve lehet „cigánynak lenni”. Ugyanakkor ez a védelem együtt jár a cigányság mint közösség problematizáltságával és fragmentációjával, hiszen a stigmatizáló jelentések mindig a másik rokonsági hálózatban élőkre hárítódnak át. A fragmentáció során létrejövő biztonságos cigányság, vagyis a saját rokonság, megnehezíti, hogy a cigányság mint „közös” érdekekkel rendelkező szereplő jelenjen meg a nyilvánosságban. A fentiekben azonban sajátos ellentmondást láthatunk a rokonság felértékelődése, gazdasági és identifikációs erőforrássá válása és a „cigányság” mint „közösség” artikulációja, gazdasági és identifikációs erőforrássá alakulása között. Habár az ellentmondás fennáll, a hétköznapi gyakorlatokban e kettő nem pusztán kizáró viszonyban működik, hiszen a rokonságban rejlő erőforrások mindig vizsgálhatnak a cigányság megélésének lehetőségeire is. A fenti ellentmondásra jelen tanulmány keretében csak felhívni tudtuk a figyelmet, annak vizsgálata és értelmezése további kutatásokat igényel.

Abstract: In my paper I study how the economic and structural determination of the Gypsy-Hungarian distinction on a local level works. I studied this issue mainly at a rural area in North-Eastern Hungary where I conducted my fieldwork. I interpret the Gypsy-Hungarian distinction as a power relationship in which the „Hungarian” is in a hegemonic and dominant social position. My argument states that the main feature of the power relationships of the Gypsy-Hungarian distinction is the pressure to assimilate, which strengthens and stabilizes stigmatized meanings of being Gypsy. My main question is: how do the determinations of ethnic distinctions affect the organization of Gypsy communities, and what opportunities do they offer for Gypsy identification and mobilization? My paper also reflects on the kinship network and how it became the main form of organization for the Gypsy community. I

emphasise that the important role of a kinship network is not only a „cultural phenomenon” but it is a consequence of a functioning Gypsy-Hungarian distinction.

Irodalom

- Ahmed, S. (1999): She'll wake up one of these days and find she's turned into a nigger. *Theory, Culture & Society*, 16(2): 87–105.
- Bárány Z. (2001): Romani electoral politics and behaviour. *Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 1(1): 1–13.
- Baumann, G. (1995): Managing a polyethnic milieu: Kinship and Interaction in a London Suburb. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1(4): 725–741.
- Bhabha, H. K. (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge Classic.
- Berkovits B. (2010): Cigányok közmunkán. Anblokk 4.
- Bíró A. (2013): The price of Roma integration. In Guy, W. (ed.): *From Victimhood to Citizenship. The Path of Roma Integration – A Debate*. Budapest: Pakiv European Roma Fund.
- Carsten, J. (2004): *After Kinship*. New York: Cambridge University Press.
- De Port, van M. (1998): *Gypsies, Wars and Other Instances of the Wild. Civilization and its Discontent in a Serbian Town*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Durst J. (2006): *Kirekesztettség és gyermekvállalás. Romák termékenységének változása néhány gettósodó aprófaluban*. Ph.D. értekezés, Budapesti Corvinus Egyetem, Szociológia Tudományok Ph.D. Program, Budapest.
- Durst J. (2010): Minden évben máshogy fordul a világ. Anblokk 4.
- Durst Judit (2011): A Látogató. *Beszélő*, 16/3.
- Durst, J. (2014): New redistributors in times of insecurity: Different types of informal lending in Hungary. In Brazzabeni, M. – Cunha, M. I. – Fotta, M. (eds.): *Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. London: Beghanh Books.
- Du Bois, W. E. B. (1961): *Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Greenwich Conn. New York: Fawcett Publication.
- Du Bois, W. E. B. (1996 [1899]): *The Philadelphia Negro: A Social Study*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Domínguez, S. – Watkins, C. (2003): Creating networks for survival and mobility: Social capital among African-American and Latin-American low-income mothers. *Social Problems*, 50: 111–135.
- Edwards, J. – Strathern, M. (2000): Including our own. In Carsten, J. (ed.): *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 147–169.
- Effremova, G. (2012): Integralist narratives and redemptive anti-gypsy politics in Bulgaria. In Stewart, M. (ed.): *Gypsy “Menace”. Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. London: Hurst and Company, 45–63.

- Engebrigtsen, A. (2007): *Exploring Gypsiness: Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*. Oxford: Berghan.
- Fanon, F. (1986): *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Feischmidt M. – Szombati K. (2013): Cigányellenesség és szélsőjobboldali politika a magyar társadalomban. *Esély*, 24(1): 73–100.
- Gheorghe, N. (2013): Choices to be made and prices to be paid: potential roles and consequences in Roma activism and policy-making. In Guy, W. (ed.): *From Victimhood to Citizenship. The Path of Roma Integration – A Debate*. Budapest: Pakiv European Roma Fund, 16–73.
- Guy, W. (2001): Romani Identity and Post-Communist Policy. In Guy, W. (ed.): *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 3–32.
- Gay Y Blasco, P. (1997): A different body? Desire and virginity among gitanos. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(3): 517–535.
- Gay y Blasco, P. (1999): *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford–New York: Berg.
- Havas G. (1982): Foglalkozásváltási stratégiák különböző cigány közösségekben. In: Andor M. (szerk.): *Cigányvizsgálatok*. Műhelysorozat 3. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 181–202.
- hooks, b. (1992): Representing whiteness in the black imagination. In Grossberg, L. (ed.): *Cultural Studies*. London: Routledge, 338–342.
- Horváth K. (2010): A nem kimondás rendje. AnBlokk 4.
- Horváth K. – Prónai Cs. (2002): „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól. *Café Babel*, 38.
- Horváth K. – Kovai C. (2010): A cigány-magyar különbségtétel alakulása egy észak-magyarországi faluban. AnBlokk 4.
- Kelly, M. P. F. (1998): Társadalmi és kulturális tőke a városi gettóban: Következmények a bevándorlás gazdaszociológiájára. In Lengyel Gy. – Szántó Z. (szerk.): *Tőkefajták*. Budapest: Aula.
- Kertesi G. (2005): Roma foglalkoztatás az ezredfordulón: A rendszerváltás marandandó sokkja. *Szociológiai Szemle*, 15(2): 57–87.
- Kóczé A. (2011): Gender Ethnicity and Class. Romani Women' Political Activism and Social Struggles. CEU, Kézirat
- Kovai C. (2008): „Élhető volt az a világ, de sok mindenbe leredukált minket – tehát valamit kaptunk, valamit meg elvettek”. In Kovács É. (szerk.): *Tükörszilánkok: Kádár-korszakok a személyes emlékezetben*. Budapest: MTA Szociológiai Kutatóintézet, 1956-os Intézet, 175–230.
- Kovai C. (2010): A „cigányozásban” rejlő lehetőségek. AnBlokk 4.
- Ladányi J. (2004): *A kirekesztettség változó formái*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Ladányi J. (2005): *Szociális és etnikai konfliktusok. Tanulmányok a piacgazdasági átmenet időszakából (1987–2005)*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.

- Marušák, M. – Singer, L. (2009): Social unrest in Slovakia 2004: Romani reaction to neoliberal „reforms”. In Trehan, N. – Sigona, N. (eds.): *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neo-Liberal Order*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- McIntosh, P. (1990): White privilege: Unpacking the invisible knapsack. *Independent School*, 49: 31–35.
- Miller-Cribbs, J. – Farber, N. (2008): Kin networks and poverty among African Americans: Past and present. *Social Work*, 53(1): 43–51.
- Oblath M. (2010): Itt már stagnálunk. Anblokk 4.
- Pulay G. (2012): A civilizált, a csavargó, a rafinált és a balek: Utcai élet és informalitás egy bukaresti szegénynegyedben. *Beszélő*, 17/12 online. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-civilizalt-a-csavargo-a-rafinalt-es-a-balek>
- Ries, J. (2010): Romany/Gypsy Church or People of God. In Stewart, M. – Rövid, M. (eds.): *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies*. CEU, 273–280.
- Rottenberg, C. (2003): Passing: Race, identification and desire. *Criticism*, 4: 435–452.
- Said, E. (2000): *Orientalizmus*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Scheffel, D. Z. (2005): *Svinia in Black and White. Slovak Romas and their Neighbours*. Broadview Press.
- Sigona, N. – Trehan, N. (2009): Introduction: Romani Politics in Neoliberal Europe. In Sigona, N. – Trehan, N. (eds.): *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilisation, and the Neoliberal Order*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Silian, A. (2010): A munka révén nyert becsület. AnBlokk 4.
- Stack, C. (1974): *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Basic Books.
- Stewart, M. (2001): Underclass, race and ‘the Roma’ in post-communist eastern Europe. In Hann, C. (ed.): *Postsocialism: Ideas, Ideologies and Practices in Europe and Asia*. London: Routledge.
- Szalai J. (2005): A jóléti fogda I–II. *Esély*, 16(1): 3–34.
- Szabó A. T. (2010): Etnikai különbségtétel a paraszti gazdaságban. In: Feischmidt M. (szerk.): *Különbségteremtő társadalom*. Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet, 266–280.
- Tesar, C. (2012): „Women married off to chalices”: Gender, Kinshipk and wealth among Romanian cortorari Gypsies. Doktori disszertáció. Kézirat. University College London Department of Anthropology.
- Trehan, N. – Sigona, N. (eds.) (2009): *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neoliberal Order*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vermeersch, P. (2006): *The Romani Movement: Minority Politics & Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York–Oxford: Berghahn Books.

- Virág T. (2011): *Kirekesztve. Falusi gettók az ország peremén*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Waquant, L. (2008): *Urban Outcast: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. London: Polity Press.
- Williams, P. (2002): *Cigány házasság*. Cigányok Európában 3., Franciaország. Budapest: Új Mandátum Kiadó.
- Williams, P. (2000): Struktúrák vagy stratégiák? Házasság a kalderás romáknál. In Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 274–286.